

führung auch nie rein wissenschaftlicher Abstraktion diene, sondern immer etwas spüren ließ vom persönlichen Ringen um den Glauben) und seine auch in Theologie umgesetzte ignatianische Gottesnähe und Realitätsinn.

Aus diesem Kräftedreieck lebte Rahner. Daraus erklärt sich nicht nur sein ungewöhnlicher Freimut, sondern sowohl seine Theologie als von Anfang bis zu Ende kirchliche, als *der Kirche dienende Theologie*, wie seine eigene, nie in Frage gestellte, immer selbstverständliche *Kirchlichkeit*. Fragen wie „Warum ich noch in der Kirche bin?“ waren ihm ein Greuel – auch wenn er sie trotzdem beantwortete. Nichts erregte ihn mehr als wenn – von wenigen, aber Rabiaten – seine Treue zur Kirche oder sein Bemühen um den rechten Glauben bezweifelt wurde. Allerdings stand für ihn auch Kirche nie für sich, sondern im Dienst ihres Auftrags, den Glauben an die Menschen hier und jetzt zu verkünden. Erstes Anliegen war immer, soweit er auf seine Weise z. B. als Exerzitienmeister und Prediger nicht selbst Seelsorger war, mit seiner Theologie *der Seelsorge zu dienen*. Für ihn ganz zentrale Versuche, wie seine „Grundformeln des Glaubens“, entstammen nicht wissenschaftlichem Interesse, sondern einem seelsorglichen Impetus. Indirekt gilt das sogar für seinen Grundkurs. Demgegenüber ist seine Beschäftigung mit Strukturfragen sekundär und für ihn nur dort wirklich wichtig, wo sie der Verkündigung hinderlich oder förderlich sind. Wenn er den Eindruck hatte, jemand klebe zu sehr an solchen Fragen, konnte er ziemlich barsch reagieren. Darin und in der Fähigkeit, Kritik an kirchlichen Zuständen mit fragloser Treue zur Kirche und zu seinem Orden zu verbinden, lag die spezifisch Rahnersche Autorität.

Sein Erneuerungswille war ganz und gar theologisch, aber umschloß immer *mehr als nur Theologie*: Er war auf Frömmigkeit, Seelsorge und christliche Lebenspraxis zugleich gerichtet. Er konnte ihn vermutlich deshalb durchhalten, weil er „im Abholen“ traditionell war und nie etwas anderes zu tun vorgab, als mit seiner theologischen Methode den Zeitgenossen aufzuschließen und für sie weiterzuentwickeln, was in kirchlicher Tradition an Virulenz drinsteckte, auch wenn er im Blick auf das Ziel immer um einiges und ohne immer genaue Rücksicht auf das Machbare vorauseilte. Deswegen wurde er, von unvermeidbaren Extremreaktionen aus der fundamentalistischen Ecke abgesehen, auch von jenen geachtet, wenn auch gelegentlich widerwillig, die als kirchliche Verantwortliche lieber im hinteren Feld blieben.

## Der Mensch Rahner

Auch wenn die Theologie bis zum Schluß *seine Sache* war, trat in den letzten Jahren doch mehr und mehr *der Mensch* hervor. Er, der Einzelgänger, der quer zu vielem stand und doch Integrationsfigur war wie sonst kein zeitgenössischer Theologe, wurde deutlicher in dem, was ihn nicht jenseits von Theologie und Kirche, aber durch sie hindurch an menschlicher Lebenswirklichkeit anzog. Er freute sich über jeden Besuch, sorgte sich um jeden, den er kannte: Wie steht es um diesen, hält die und die Ehe noch, wie kommt jener zurecht; eine bei ihm immer vorhandene, aber keineswegs immer gleich ausgeprägte Sorge um Menschen löste seine sorgende Kritik an der Kirche nicht auf, aber milderte diese. Die sprichwörtliche Rahnersche, von Auf und Ab der Stimmungen durchsetzte Unruhe ließ nach. Die Fähigkeit zu Präsenz und Reflexion blieb. Auf theologische Auseinandersetzungen ließ er sich, obwohl immer noch voller Pläne, aber nur noch wenig ein, registrierte aber, seine Betroffenheit nicht verhehlend, alles, was jene gegen ihn vorbrachten, die in ihm einen „Verwirrer“ und „Unruhestifter“ in der Kirche sahen, und reagierte nicht ohne Bitternis darauf.

In den letzten Jahren fand er noch einmal Zugang zu jüngeren Ordensbrüdern, zumal zu solchen in exponierten Positionen. *Georg Sporschill*, mehrere Jahre Leiter des Caritasheims für gefährdete und straffällige Jugendliche in der Wiener Blindengasse, hat im „Entschluß“ (März 1984), einer Monatsschrift der österreichischen Jesuitenprovinz (inzwischen als Buch: Karl Rahner – Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre, bei Herold, Wien), dem späten Rahner ein Denkmal gesetzt, wie man es in der sehr zahlreichen Rahnerliteratur sonst nicht findet. Bei Sporschills Schlußfrage („Was bedeutet Ignatius für Ihr persönliches Leben?“) erschrak er noch einmal und antwortete quer: „Für mein Leben? Ich weiß nicht, was mit meinem Leben ist. Ich habe kein Leben geführt; ich habe gearbeitet, geschrieben, doziert, meine Pflicht zu tun, mein Brot zu verdienen versucht. Ich habe in dieser üblichen Banalität versucht, Gott zu dienen, fertig.“

Es würde einen wundern, wenn da in seiner nicht minder gemüthhaft als intellektuell geprägten Persönlichkeit nicht auch noch etwas von dem wach geworden wäre, was er nicht gelebt, aber in sein Denken und Reden immer ganz realistisch aufgenommen hat. Das hinderte ihn nie, von sich weg zu leben und sich verbrauchen zu lassen, wo er gebraucht wurde.

David Seeber

## „Erfahrungen eines Theologen“

### Karl Rahner über Möglichkeiten und Grenzen der Theologie

Auf einer im Februar als Vorblick zu seinem 80. Geburtstag veranstalteten Tagung der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg (Gesamttitel „Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen“) referierte Rahner selbst über „Erfah-

rungen eines katholischen Theologen“ und machte noch einmal Schwerpunkte, Rangordnungen und Bedingungen deutlich, die Theologie heute zu beachten hat. Keine Summe seiner Theologie, schon gar nicht seines Lebens, aber eines der

*eindrucksvollsten Selbstzeugnisse eines Theologen, vor allem über seinen Glauben. Mit freundlicher Genehmigung der Akademieleitung geben wir hier den Wortlaut wieder. (Die Referate der Tagung sind inzwischen in Buchform erschienen: „Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag“ [Hg. Karl Lehmann], Schnell und Steiner, München 1984. 138 S. 25,- DM.) Die Zwischentitel und Hervorhebungen sind von der Redaktion.*

Nach so vielen Laudationes ist mir etwas bange zumute, wenn ich jetzt auch selbst noch das Wort ergreifen soll. Aber ich will es versuchen. Das Programm dieser Tagung kündigt als mein Thema an: Erfahrungen eines katholischen Theologen. Ich meine damit weder sehr persönliche und intime Erfahrungen, die in eine eigentliche Biographie hineingehören, die nie geschrieben werden wird. Ich meine auch nicht oder nicht in erster Linie kirchliche, kirchenpolitische und klerikale Erfahrungen, die als meine mir zu unbedeutend erscheinen und darum heute nicht berichtet werden sollen. Ich meine Erfahrungen eines Theologen oder, besser gesagt, eines Menschen, der beauftragt war, ein Theologe zu sein, aber nicht so recht weiß, ob er diesem Auftrag gerecht geworden ist, wobei sich der Zweifel darüber nicht einmal so sehr von einer allgemeinen menschlichen Unzulänglichkeit nährt, als vielmehr von der Überforderung, die jedem theologischen Bemühen wesentlich innewohnt, weil es von der Unbegreiflichkeit Gottes reden muß. Wenn hier nun von „Erfahrungen“ geredet werden soll, so soll dazu von vornherein festgestellt sein, daß es sich zwar um theologische Aussagen handelt, die sachlich sein wollen, aber doch in ihrer Auswahl eine Subjektivität gar nicht leugnen wollen, sondern sich freimütig zu einer solchen bekennen.

### **Alle theologische Aussagen sind analog zu verstehen**

Die erste Erfahrung, von der ich sprechen will, ist die Erfahrung, daß alle theologischen Aussagen, wenn auch noch einmal in verschiedenster Weise und verschiedenem Grad, *analoge Aussagen* sind. An sich ist das eine Selbstverständlichkeit für jede katholische Theologie, wird auf irgendeiner Seite jeder Theologie ausdrücklich gesagt, ist auch für einen Theologen seit *Erich Przywara* noch selbstverständlicher geworden. Aber ich meine, dieser Satz wird faktisch doch immer wieder bei den einzelnen theologischen Aussagen vergessen, und das Erschrecken über dieses Vergessen ist die Erfahrung, von der ich reden will. Ich fange ganz simpel an. Für ein ganz primitives schulmäßiges Verständnis des Begriffes der Analogie ist ein analoger Begriff dadurch gekennzeichnet, daß eine Aussage über eine bestimmte Wirklichkeit mit Hilfe dieses Begriffes zwar legitim und unvermeidlich ist, aber in einem gewissen Sinne immer auch gleichzeitig zurückgenommen werden muß, weil die bloße Zusage dieses Begriffes auf die gemeinte Sache hin allein und ohne gleichzeitige Rücknahme, ohne diese seltsame und unheimliche Schwebung zwischen Ja und Nein, den wirklich gemeinten

Gegenstand verkennen würde und letztlich irrig wäre. Aber diese geheime und unheimliche, zur Wahrheit einer analogen Aussage notwendige Zurücknahme wird meistens nicht deutlich gemacht und vergessen. Es ist hier nicht möglich, eine eigentliche Erkenntnismetaphysik analoger Aussagen zu entwickeln und dabei der schulmäßig naiven Meinung zu wehren, ein analoger Begriff sei eine hybride Kreuzung zwischen einem normal univoken und einem aequivoken Begriff, während doch für ein wahres Verständnis der Analogie diese eine fundamentale Grundstruktur der menschlichen Erkenntnis bedeutet.

Mir kommt es hier auf die zum Wesen der Analogie gehörende und nur zu oft vergessene und sehr oft gar nicht im Einzelfall bedachte Zurücknahme der Zusage eines begrifflichen Inhaltes bei seiner Zusage an. Das vierte Laterankonzil sagt ausdrücklich, man könne über Gott von der Welt aus, also von jedwedem denkbaren Ausgangspunkt der Erkenntnis aus nichts an Inhaltlichkeit positiver Art sagen, ohne dabei eine *radikale Unangemessenheit dieser positiven Aussage* mit der gemeinten Wirklichkeit selbst anzumerken. Aber im praktischen Betrieb der Theologie vergessen wir das immer wieder. Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, seinem uns verpflichtenden Willen usw.; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat. Aber bei diesem Reden vergessen wir dann meistens, daß eine solche Zusage immer nur dann einigermaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebung zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer selbst an die undurchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an seine heilige Unbegreiflichkeit.

Ich meine, ich hoffe, daß kein Theologe das eben Gesagte ernsthaft bestreiten wird. Aber, wie sehr ist das gleichzeitig bei uns Theologen meist nur ein einzelner, formaler Satz, der irgendwo in unserer Theologie *auch* gesagt wird. Wie wenig ist diese theologische Selbstverständlichkeit etwas, das wie eine Entelechie wirklich radikal und unerbittlich unsere gesamte Theologie in allen ihren Aussagen durchdringt, wie sehr klingen unsere Aussagen von den Kathedern und auch von den Kanzeln und aus den geheiligten Dikasterien der Kirche so, daß man nicht gerade deutlich merkt, sie seien durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann, die weiß, daß alles Reden nur der letzte Augenblick vor jenem seligen Verstummen sein kann, das auch noch die Himmel der klaren Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht füllt.

Man kann gewiß nicht jedes Mal zu jedem theologischen Satz ausdrücklich hinzufügen, er sei bloß analog gemeint,

und es sei dabei eigentlich eine größere Ungleichheit zu der ausdrücklich ausgesagten Gleichheit anzumelden. Aber man müßte eben doch in der Theologie deutlicher merken, daß man bei den einzelnen Aussagen nicht immer wieder vergessen hat, was man irgendwo allgemein und abstrakt behauptet von der Analogheit aller theologischen Begriffe. Wenn man den gemeinten theologischen Grundsatz, dieses theologische Grundaxiom wirklich radikal realisieren würde, dann müßte dem Hörer dieser theologischen Aussagen deutlich werden, welche ungeheuren Dimensionen der göttlichen und kreatürlichen Wirklichkeit von solchen Aussagen inhaltlich nicht erfüllt, sondern stumm leer bleiben. Wir sagen z. B.: mit dem Tode kommt der Mensch in seine Endgültigkeit seiner sittlichen Verfassung, seines Verhältnisses zu Gott, kommt vor das Gericht Gottes.

Das alles ist wahr, aber es sagt von der gemeinten Wirklichkeit in einer teils sehr formal abstrakten Redeweise, teils in rührend naiven Vorstellungen unendlich wenig über die Konkretheit dessen aus, was damit gemeint ist. Man sollte gewiß diese Leerräume unseres Wissens und Glaubens nicht mit den Naivitäten modernen Spiritismus ausfüllen, schon darum, weil solche Ausfüllungen letztlich höchst uninteressant sind. Aber man sollte eben wissen, daß mit solchen Aussagen auch bekannt wird und gleichzeitig vergessen gemacht wird, daß in sehr vieler Hinsicht solche Aussagen Leerräume für uns eröffnen und zugleich verschleiern, obwohl sie erfüllt sind, und uns unbekannt bleiben. Was heißt es z. B. in der Sache selbst, daß der Menschensohn auf den Wolken des Himmels wiederkommen wird, daß er sich in den Gestalten der Eucharistie mit Fleisch und Blut uns wahrhaft gibt, daß der Papst unfehlbar ist in Kathedralentscheidungen, daß es eine Ewige Hölle gibt, überhaupt daß man im Ernst mit seiner winzigen Kreatürlichkeit etwas mit der grenzenlosen, unsagbaren Wirklichkeit Gottes selber über alle unendlichen Distanzen hinweg zu tun haben könne? In der Theologie sagt man vieles, und dann hört man auf und meint gegen seine eigenen Grundüberzeugungen, daß man jetzt wirklich am Ende sei und aufhören könne, daß die paar Aussagen, die man gemacht hat, die allen metaphysischen und existentiell radikalen Durst stillenden Aussagen seien und nicht (wie es in Wahrheit ist) die Aufforderung, zu merken, daß man mit all diesen Aussagen letztlich nur in jene antwortlose Aporie geraten solle, die nach Paulus 2 Kor 4,8 die Existenz des Menschen ausmacht.

Ich möchte hier und kann hier nicht über die Unbegreiflichkeit Gottes und damit der wahren Sache der Theologie ausführlicher reden, ich möchte nur die Erfahrung bezeugen, daß der Theologe erst dort wirklich einer ist, wo er nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schwebung zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt. Und ich möchte nur bekennen, daß ich als einzelner armer Theologe bei all meiner Theologie zu wenig an diese Analogheit aller meiner Aussagen denke. Wir halten uns zu sehr

in der *Rede* über die Sache auf und vergessen bei all dieser Rede im Grunde die beredete Sache selber.

### Die wirkliche Mitte der christlichen Botschaft bedenken

Eine zweite Erfahrung, die sich aus der eben genannten von selbst ergibt, ist die Erfahrung, daß wir in unserer Theologie faktisch oft oder fast immer die eigentliche Mitte dessen vergessen, worüber wir eigentlich zu reden haben. Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird zwar viel über die *Hierarchie der Wahrheiten* der christlichen Botschaft geredet, und faule und kurzsichtige Theologen werden, wenn sie bei einer Einzelfrage in ihrer Theologie in Schwierigkeiten geraten, gerne zur Ausflucht greifen, es komme bei dieser oder jener Einzelfrage nicht so genau darauf an, was wahr und was falsch ist. Aber was eigentlich die *wirkliche Mitte der christlichen Botschaft* sei, darüber denken wir viel zu wenig nach. Man kann natürlich und mit Recht sagen, diese Mitte sei Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, nach dem wir Christen uns doch nennen. Aber wenn das wahr ist und hilfreich sein soll, dann muß doch gesagt werden, warum und wie dieser Jesus der sei, auf den man allein sich im Leben und Sterben verlassen könne.

Was muß man aber auf diese Frage antworten? Wenn diese Antwort nicht das Bekenntnis wäre, daß die eigentliche Selbstmitteilung des unendlichen Gottes über alle kreatürliche Wirklichkeit und endliche Gabe Gottes hinaus das sei, was durch Jesus und ihn allein uns zugesagt, angeboten und garantiert ist, dann könnte die Wirklichkeit Jesu, weil sie ja in sich und in ihrer Botschaft im Endlichen und Kontingenten bliebe, vielleicht *eine*, vielleicht die beste, eben die jesuanische Religion begründen, aber nicht die absolute, allen Menschen im Ernst zudenkbare Religion. Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich *die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur*, ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, daß Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklichkeit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstrich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist.

Man kann, was ich meine, auch anders ausdrücken. Würde ich das leugnen, würde ich dem widersprechen, was ich eben über die Analogheit aller theologischen Aussagen gesagt habe. Aber für mich wäre aller noch so fromme Jesuanismus, alles Engagement für Gerechtigkeit und Liebe in der Welt, aller Humanismus, der Gott für den Menschen verbrauchen will und den Menschen nicht in den Abgrund Gottes hineinstürzt, Religion eines unbegreiflich bescheidenen Humanismus, der uns einfach von der ungeheuerlichen Gewalt der Liebe Gottes, in der Gott wirklich selber aus sich selber gerät, verboten ist. Wir können nur entweder alles, nämlich Gott selbst in seiner

reinen Gottheit wollen, oder wir sind verdammt, d. h. begraben in dem Kerker unserer Endlichkeit. Man kann in einer katholischen Theologie darüber spekulieren, ob nicht eine „reine Natur“ in sich selber unter der fernen Oberhoheit Gottes glücklich und vollendet sein könne. In Wahrheit aber ist die Wirklichkeit so, gerade durch die Unerbittlichkeit der Gnade, daß wir entweder in unserer Endlichkeit ersticken oder dort ankommen, wo Gott als solcher selber ist. Man kann zwar meinen, die nüchterne Feststellung machen zu müssen, daß, vielleicht von ein paar Heiligen abgesehen, dieser Durst des Absoluten, die Unerbittlichkeit des Unbedingten, die Ekstase des endlichen Geistes in Gott hinein bei den banalen Menschen gar nicht zu finden sei. Aber wenn auch die Theologie bei uns meist nur nachdenkt, wie die kirchlich und sakramental Betreuten vor das Angesicht Gottes selber kommen, müßte sie sehr viel mehr darüber nachdenken, wie man sich einigermaßen die Odyssee aller Menschen, auch der primitivsten vor einer Million Jahren, auch der Nichtchristen und selbst der Atheisten so denken könne, daß sie in Gott selbst mündet. Man kann natürlich – ich empfinde es ein wenig billig und bequem – sagen, dieses überall bei allen Menschen und zu allen Zeiten mögliche wirklich göttliche Heil geschehe auf Wegen, die Gott allein kenne. Das ist so wahr, daß ich es auch für mich mit aller christlicher Theologie letztlich der unerforschlichen Verfügung Gottes überlassen muß, durch welche Ritzen in dem entsetzlichen Betonbunker des Egoismus Er mit seiner befreienden Liebe wirklich einzudringen vermag. Aber in einem Zeitpunkt, an dem das Christentum wirklich real so verfaßt sein kann und muß, daß es den Menschen in allen Kulturen und zu allen Zeiten angeboten werden kann, ernsthaft ihre Religion soll werden können, muß eben doch über das „anonyme“ Christentum überall und zu allen Zeiten nachgedacht werden, auch wenn mir an dem umstrittenen Wort als solchen nichts liegt. Es mag (wer weiß) eine ungeheuerliche Anmaßung der Kreatur sein, wenn ein einzelner sich nicht retten lassen will, ohne daß er sähe, wie sein Nächster gerettet werde. Es kann aber auch ein sublimer, letztlich von jedem Christen geforderter Akt seiner Nächstenliebe sein, wenn er eigentlich nur in der Hoffnung für alle für sich selber hofft und darum darüber nachdenkt, wie die Gnade Gottes, die letztlich Gott selber in seiner Selbstmitteilung ist, wirklich über alles Fleisch und nicht nur über ein paar sakramental Gezeichnete ausgegossen ist.

### Vorrang der Gnade vor der Sündigkeit des Menschen

Ich meine, daß es einem christlichen Theologen nicht verboten sei, das Thema der *Sündigkeit des Menschen* und der Vergebung der Schuld aus reiner Gnade gegenüber dem Thema der radikalen *Selbstmitteilung* Gottes in einem gewissen Sinn etwas sekundärer zu empfinden. Nicht als ob wir nicht in unserem Egoismus immer neu verrannte Sünder seien. Nicht als ob wir nicht der vergebenden Gnade Gottes bedürften, die von uns ohne jeden Anspruch un-

rerseits als reine Gnade entgegengenommen werden muß. Nicht als ob es nicht selbstverständlich sei, daß die Selbstmitteilung Gottes faktisch sich immer als vergebende erzeuge.

Nicht als ob die radikale Erfahrung unserer von uns aus hoffnungslosen Sündigkeit, in der wir zunächst unsere Freiheit konkret erfahren, nicht konkret nach dem Zeugnis der christlichen Erfahrung aller Zeiten immer die konkrete Situation wäre, in der ein Mensch wirklich nach Gott auszulangen beginnt. Aber wenn wir heute sehen, wie schwer die Rechtfertigung als Vergebung der Sünde allein heute bei den Menschen ankommt, wenn überdies für einen katholischen Theologen Gott und seine Zusage seiner selbst an an den Menschen (wie immer sie auch genauer verstanden werden mag) schon im voraus zur Sünde reine Gnade ist, reines unerwartetes Wunder Gottes, der sich wegverschwendet und das Abenteuer einer solchen Liebe zu seiner eigenen Geschichte macht, dann, meine ich, darf man ruhig die Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur als zentraleres Thema denn Sünde und Sündenvergebung empfinden.

Ich weiß, daß ein solcher Satz höchst problematisch ist, besonders wenn er vor das Tribunal der Schrift gestellt wird. Aber wenn wir ja im Grunde gar nicht anders als in der Dimension der göttlichen Liebe zum Sünder über die Sünde nachdenken können, gibt es mindestens auch die Gefahr der Hybris, die Sünde zu ernst zu nehmen, zu vergessen, daß vielleicht gerade das, was uns an der Fürchterlichkeit der Menschheitsgeschichte am meisten erschreckt, trotz allem mehr Ergebnis der Kreatürlichkeit des Menschen in seiner unschuldigen Dummheit, Schwäche und Triebhaftigkeit ist, als die eigentliche Sünde, die vor dem Gericht Gottes wirklich zu verantworten ist.

Und somit, meine ich doch aus durchaus christlicher Sicht und nicht von einem eingebildeten Humanismus her, es dürfe der Glaube an die Selbstmitteilung Gottes in freier Gnade etwas dem Bekenntnis zur Sündigkeit des Menschen vorgeordnet werden.

Es ist nach Ausweis der Geschichte des Glaubensbewußtseins eindeutig, daß in diesem Bewußtsein Geschichte, Veränderungen und Akzentverschiebungen geschehen. Wenn man seit den Zeiten des Historismus das auch ausdrücklich weiß und solche Veränderungen eben nicht nur faktisch tut und erleidet, dann kann man doch wohl heute auch das reflektierte Recht zu solchen *Akzentverschiebungen* in Anspruch nehmen. Man kann dann der Meinung sein, mit solchen Akzentverschiebungen die christliche Botschaft heute plausibler und wirksamer ausrichten zu können. Im Zusammenhang unserer *heutigen* Überlegungen jetzt kommt es ja nicht eigentlich darauf an, die christliche Wirklichkeit als solche zu nennen und zu beschreiben, sondern etwas von der Erfahrung zu sagen, die man natürlich sehr subjektiv von dieser Wirklichkeit gemacht hat. Und so sei hier, wenn auch ein wenig ängstlich, eingestanden, daß in meiner Theologie in einer sicher problematischen Weise das Thema der Sünde und der Sündenvergebung gegenüber dem Thema der Selbstmitteilung Gottes ein wenig im Hintergrund steht. Aber

wenn man so zugesteht, daß man nicht alle denkbaren Erfahrungen eines christlichen Menschen in seiner eigenen begrenzten Subjektivität gleichmäßig realisieren kann, dann kann man doch den, der einem dies ankreditet, fragen, ob er in seiner doch auch unweigerlich subjektiven Theologie nicht auch Defizite in Kauf nehmen müsse, um das, worauf es ihm ankommt, deutlich genug aussagen zu können.

Eine *dritte*, ebenso willkürlich ausgewählte, Erfahrung sei genannt. Wenn ein Theologe früher als Ordensmann, als Angehöriger einer bestimmten spirituell geformten Familie im Unterschied zu anderen solchen Orden Theologie trieb, dann war diese Theologie sehr unmittelbar und greifbar geprägt von einer ganz bestimmten *Ordenstheologie*. Die großen Orden, wie die Benediktiner, die Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten, hatten je ihre eigene, als solche reflektierte Theologie. Sie pflegten sie, sie unterschieden sie von anderen, sie hatten, von der Kirche approbiert, ihre großen, Kirchenlehrer genannten Schulhäupter, sie waren stolz auf je ihre eigene Theologie. Dagegen ist grundsätzlich nichts einzuwenden, vorausgesetzt, daß diese Unterschiede nicht, wie es früher oft vorkam, zu stur und parteiisch geführten Schulstreitigkeiten führen.

Heute, meine ich, ist das nicht mehr so wie früher. Von meinem Ordensrecht her müßte ich z. B. ein Anhänger der sogenannten „*Scientia media*“ sein und müßte von daher die Gnadenlehre des Thomismus in der Zeit des Barock verwerfen und bekämpfen. Solche eindeutig geprägten Ordenstheologien gibt es aber wohl heute nicht mehr und kann es nicht mehr geben. Die Fragestellungen, das theologische Material, mit dem man arbeiten muß, das Gewicht einer heutigen biblischen Theologie, die Ergebnisse einer sachlicheren Dogmen- und Theologiegeschichte machen bei vernünftigen Leuten es einfach unmöglich, als Ordensmann einfach der Anhänger einer deutlichen und überlieferten Ordensschultheologie zu sein.

Die wirklichen Unterschiede in der Theologie gehen heute quer durch die Orden. Das bedeutet aber, so selbstverständlich es ist, noch längst nicht, daß die Theologie eines Ordensmannes nicht mit der Eigentümlichkeit des Lebens und der Spiritualität seines Ordens zu tun habe. Ich z. B. hoffe, daß mein großer Ordensvater *Ignatius von Loyola* mir zubilligt, daß in meiner Theologie so ein klein wenig von seinem Geist und seiner ihm eigenen Spiritualität merkbar ist. Ich hoffe es wenigstens! Ich bin sogar der etwas unbescheidenen Meinung, daß in diesem oder jenem Punkt ich näher bei Ignatius stehe als die große Jesuitentheologie der Barockzeit, die nicht immer, aber in nicht unwichtigen Punkten einem legitimen Existentialismus des Ignatius (wenn man so sagen kann) nicht genügend gerecht geworden ist. Wenn mir der kommunistische Ignatius Silone zu einem früheren Geburtstag eines seiner Bücher widmete mit dem handschriftlichen Motto: „*Unum in una spe: libertas*“, dann kann ich vielleicht ja als Jesuit daran denken, daß in dem nüchtern grandiosen Schlußgebet der Exerzitien dort, wo Ignatius sich ganz und restlos Gott anheimgibt, die Freiheit vor dem Augu-

stinischen Trinar (Gedächtnis, Verstand, Wille) rangiert. Ich glaube nicht, daß dies nur ein Zufall der Wortwahl und der Rhetorik war, ich glaube aber nicht, daß die traditionelle Jesuitentheologie dies ganz ernst genommen habe, ich weiß auch nicht, ob dies in meiner Theologie wirklich besser geworden ist, aber ich habe es vielleicht doch auch ein wenig versucht. Jedenfalls fühle ich mich auch als Jesuit nicht einer engen Schultheologie verpflichtet, noch weniger einer bestimmten Schulphilosophie.

Aufs Ganze habe ich auch die von *Maréchal* her interpretierte thomistische Philosophie mehr geschätzt als den Suarezianismus, in dem ich zunächst aufgewachsen war.

Natürlich kann man einer solchen heutigen Philosophie und Theologie, wie ich sie zu betreiben versuchte, den Vorwurf machen, man sei über einen *Eklektizismus* nicht hinausgekommen. Aber wo gibt es in der Welt eine systematische Philosophie und Theologie, die man nicht darum des Eklektizismus verdächtigen könnte, weil sie ja nachweislich Quellen verschiedener Herkunft hat? Und wie könnte man heute Theologie anders treiben als in einer möglichst breiten Konfrontation und möglichst breitem Dialog mit all der heute ungeheuer differenzierten Vielfalt anthropologischer Wissenschaften? Wie kann dann aber eine solche Theologie, die überall zuzuhören versucht und von überall her lernen will, den Vorwurf des Eklektizismus vermeiden? Natürlich weiß ich, daß in meiner Theologie vielleicht sehr vieles gar nicht eindeutig und klar zusammenpaßt, was in ihr gesagt wird, weil ein Mensch bei dem ursprünglichen Pluralismus der Quellen seines Wissens gar nicht in der Lage ist, eine adäquate und allseitige Reflexion auf die Kohärenz seiner Sätze durchzuführen. Ein Theologe kann daher seine Freunde und die Gegner seiner Theologie nur bitten, seiner Theologie mit gnädigem Wohlwollen zu begegnen, Ansätze, Grundtendenzen, Fragestellungen wichtiger zu nehmen als die „*Ergebnisse*“, die ja schließlich nie wirklich endgültig sein können.

### Theologie muß vorsichtig und bescheiden sein

Eine *vierte* und letzte Erfahrung sei genannt, auch wenn sie vielleicht schon in den bisher genannten Erfahrungen steckt und gewiß nicht für die Theologie als solche die wichtigste ist. Ich meine die *Inkongruenz der Theologie mit den übrigen Wissenschaften*. Ich meine damit jetzt keine subtile Frage einer theologischen Erkenntnistheorie oder der allgemeinen Wissenschaftslehre. Ich meine die schlichte Tatsache, daß ich von dem, was in allen Wissenschaften, aber auch in allen anderen Äußerungen der Dichtung, Musik, bildenden Kunst und sogar der Menschheitsgeschichte überhaupt an Erfahrung und Wissen vom Menschen präsent ist, nur einen entsetzlich kleinen Teil wirklich erfahren habe und weiß, obwohl ich als Theologe eigentlich das alles wissen müßte. Wenn ich als Theologe nicht eigentlich mit einem abstrakten Begriff von Gott frage, sondern ihn selber anzielen will, dann dürfte mir schlechterdings nichts von dem uninteressant

sein, wodurch er sich als Schöpfer der Welt, als Herr der Geschichte geoffenbart hat.

Man kann zwar ganz fromm behaupten, daß alles für mein Heil Wichtige in der Heiligen Schrift stehe und man darüber hinaus nichts zu wissen nötig habe. Aber wenn ich Gott um seiner selbst willen und nicht nur als mein Heil für mich lieben muß, um ihn überhaupt zu finden, dann kann ich mein Interesse gar nicht auf die Schrift allein begrenzen, dann ist alles, wodurch sich Gott in der Welt der Kreaturen vernehmen ließ, für mich interessant, und zwar gerade auch für den Theologen als solchen, der intellektuell in der Theorie die Sprengung eines falschen Heilsegoismus vornehmen soll. Aber von all dem, was ich darum gerne wissen würde, weiß ich fast nichts, alle menschlichen Erfahrungen in allen Wissenschaften, Künsten und Geschichtereignissen reden für den Theologen von Gott, und der einzelne Theologe weiß fast nichts von diesen Erfahrungen. Darum ist seine Theologie bei allem existentiellen Engagement, auf das man sich gerne beruft, so abstrakt, so blutleer, so fern von dem, was zeigt, was die Welt und der Mensch sind.

Gewiß hat der Theologe letztlich nur eines zu sagen. Aber dieses eine Wort müßte erfüllt sein mit der geheimen Essenz aller Wirklichkeit. Aber jedesmal, wenn ich irgendein Werk irgendeiner der modernen Wissenschaften aufschlage, gerate ich als Theologe in eine nicht ganz gelinde Panik. Ich weiß das allermeiste von dem, was da geschrieben steht, nicht, und ich bin sogar meistens außerstande, genauer zu verstehen, was da zu lesen ist. Und so fühle ich mich auch als Theologe irgendwie desavouiert.

Die blasse Abstraktheit und Leere meiner theologischen Begriffe kommt mir erschreckend zum Bewußtsein. Ich sage: die Welt ist von Gott geschaffen. Aber was Welt ist, davon weiß ich fast nichts, und darum bleibt auch der Begriff der Schöpfung seltsam leer. Ich sage als Theologe: Jesus ist auch als Mensch der Herr der gesamten Schöpfung. Und dann lese ich, daß der Kosmos Milliarden von Lichtjahren sich ausdehnt, und frage mich dann erschreckt, was eigentlich der eben gesagte Satz bedeute. Paulus wußte noch, in welcher Sphäre des Kosmos er die Engel ansiedeln wolle. Ich weiß es nicht.

Ich frage mich erschreckt, ob denn das ewige Reich Gottes so ungefähr zur Hälfte mindestens mit Seelen erfüllt sei, die nie zu einer personalen Lebensgeschichte gelangt sind, weil nach normaler kirchlicher Lehre die personalgeistige und unsterbliche Seele schon bei der ersten Befruchtung des Eies durch das Sperma gegeben sei und andererseits nicht vorstellbar sei, wie die unzähligen natürlichen Aborte mit einer auch noch so anfänglichen personalen Freiheitsgeschichte vereinbar seien. Ich frage mich, wie man sich genauer die Urmenschheit vor 2 Millionen Jahren als die ersten Subjekte einer Heils- und Offenbarungsgeschichte denken könne, und weiß keine sehr deutliche Antwort. Ich lasse mich von der profanen Anthropologie belehren, daß die Unterscheidung von Leib und Seele vorsichtiger zu machen sei und problematisch bleibe, und kann darum die Lehre von „*Humani generis*“,

daß der menschliche Leib aus dem Tierreich stamme, aber die Seele von Gott geschaffen sei, nicht mehr so dualistisch interpretieren, wie sie doch zunächst klingt. Ich frage mich, weil das durchaus eine reale Bedeutung haben könnte, ob ein Papst aufhören könne, Papst zu sein, durch eine Krankheit, die ihn entmündigt. So könnte ich noch lange weiterfahren mit Problemen, die die modernen Wissenschaften der Theologie aufgeben, ohne daß sie dazu sehr deutliche Antworten schon jetzt gefunden hat.

Wie ist es mit der eindeutigen *Stabilität der menschlichen Natur*, die von der Lehre über die moralischen Naturgesetze vorausgesetzt wird, wenn man das menschliche Wesen mit seiner doch gewordenen und veränderlichen genetischen Erbmasse in die Evolutionsgeschichte hineinstellt? Erschreckt einen dann nicht manchmal der Klang der kirchlichen Moralverkündigung durch eine Eindeutigkeit und Unveränderlichkeit, die in dem menschlichen Wesen selber gar nicht so leicht zu finden sind?

Der Theologe kann und muß in dieser Situation vorsichtig und bescheiden sein. Er muß natürlich dennoch den Mut haben, seine Botschaft auszurichten und zu seiner Überzeugung zu stehen.

Er kann sich dabei vielleicht ein wenig mit der Beobachtung trösten, daß in den *Naturwissenschaftlern* selbst auch keine eindeutige Synthese gelingt zwischen dem, was sie als Naturwissenschaftler selber methodisch postulieren für ihre Arbeit, und dem, was sie über ihren naturwissenschaftlichen Monismus hinaus dennoch an sich selber insgeheim als Freiheit, Verantwortung und Frage über alles einzelne hinaus erfahren. Wenn so der Theologe diese bitteren Erfahrungen seines Nichtwissens macht, dann könnte er, wenn er diese Erfahrung mutig und unbefangen annimmt, für die übrigen Wissenschaftler Beispiel und Antrieb sein, ihre Wissenschaften aus derselben Haltung der Bescheidenheit und Selbstbegrenzung zu betreiben, so daß die Spannungen zwischen den Wissenschaften zwar nicht nur nicht beseitigt, sondern, weil eingestanden, sogar verschärft sind, aber der unvermeidliche Streit der Wissenschaften untereinander und mit der Theologie doch umfaßt wäre von jenem Frieden, der unter denen herrschen kann, die alle, jeder in seiner Weise, das Geheimnis ahnen und erleiden, das wir Gott nennen.

### Von der Erwartung des Kommenden

So gäbe es noch sehr viele Erfahrungen zu berichten, und die berichteten sind gewiß nicht die wichtigsten. Ich könnte erzählen von meinen Erfahrungen mit meinen Kollegen auf den Universitäten von Innsbruck, München und Münster. Ich könnte sprechen von meinen Erfahrungen von 62 Jahren in meinem Orden als Jesuit. Ich könnte freundliche und weniger erfreuliche Erinnerungen ausgraben an römische Erlebnisse. Usf. Ein Leben ist ja reich, auch wenn es im Alter hinter Nebeln des Vergessens verschwindet.

Aber ich will nur noch von einer Erfahrung etwas zu sagen versuchen, von einer Erfahrung, die quer zu allem bisher Berichteten liegt und darum mit diesem nicht mitge-

zählt werden kann, von der Erfahrung der Erwartung des „Kommenden“. Wenn wir als Christen das Ewige Leben bekennen, das uns zuteil werden soll, ist diese Erwartung des Kommenden zunächst keine besonders seltsame Sache. Gewöhnlich spricht man ja mit einem gewissen salbungsvollen Pathos über die *Hoffnung des Ewigen Lebens*, und fern sei mir, so etwas zu tadeln, wenn es ehrlich gemeint ist. Aber mich selber überkommt es seltsam, wenn ich so reden höre. Mir will scheinen, daß die Vorstellungsschemen, mit denen man sich das Ewige Leben zu verdeutlichen sucht, meist wenig zur radikalen Zäsur passen, die doch mit dem Tod gegeben ist.

Man denkt sich das Ewige Leben, das man schon seltsam als „jenseitig“ und „nach“ dem Tod weitergehend bezeichnet, zu sehr ausstaffiert mit Wirklichkeiten, die uns hier vertraut sind als Weiterleben, als Begegnung mit denen, die uns hier nahe waren, als Freude und Friede, als Gastmahl und Jubel und all das und ähnliches, als nie aufhörend und weitergehend. Ich fürchte, die radikale Unbegreiflichkeit dessen, was mit Ewigem Leben wirklich gemeint ist, wird verharmlost, und was wir unmittelbare Gottesschau in diesem Ewigen Leben nennen, wird herabgestuft zu einer erfreulichen Beschäftigung neben anderen, die dieses Leben erfüllen; die unsagbare Ungeheuerlichkeit, daß die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere enge Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht echt wahrgenommen.

Ich gestehe, daß es mir eine quälende, nicht bewältigte Aufgabe des Theologen von heute zu sein scheint, ein besseres Vorstellungsmodell für dieses Ewige Leben zu entdecken, das diese genannten Verharmlosungen von vornherein ausschließt. Aber wie? Aber wie? Wenn die

Engel des Todes all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes hinausgeschafft haben (obwohl natürlich die wahre Essenz der getanen Freiheit bleiben wird), wenn alle Sterne unserer Ideale, mit denen wir selber aus eigener Anmaßung den Himmel unserer Existenz drapiert hatten, verglüht und erloschen sind, wenn der Tod eine ungeheuerlich schweigende Leere errichtet hat und wir diese glaubend und hoffend als unser wahres Wesen schweigend angenommen haben, wenn dann unser bisheriges, noch so langes Leben nur als eine einzige kurze Explosion unserer Freiheit erscheint, die uns wie in Zeitlupe gedehnt vorkam, eine Explosion, in der sich Frage in Antwort, Möglichkeit in Wirklichkeit, Zeit in Ewigkeit, angebotene in getane Freiheit umsetzte, und wenn sich dann in einem ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels zeigt, daß diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen, von seinem reinen Licht und seiner alles nehmenden und alles schenkenden Liebe, und wenn uns dann auch noch aus diesem weiselosen Geheimnis doch das Antlitz Jesu, des Gebenedeiten, erscheint und uns anblickt und diese Konkretheit die *göttliche Überbietung* all unserer wahren Annahme der Unbegreiflichkeit des weiselosen Gottes ist, dann, dann so ungefähr möchte ich nicht eigentlich beschreiben, was kommt, aber doch stammelnd andeuten, wie einer vorläufig das Kommende erwarten kann, indem er den Untergang des Todes selber schon als Aufgang dessen erfährt, was kommt. 80 Jahre sind eine lange Zeit. Für jeden aber ist die Lebenszeit, die ihm zugemessen ist, der kurze Augenblick, in dem wird, was sein soll.

## Auf einer schwierigen Wegstrecke

### Zur Situation der niederländischen Kirche

„Wir sind in ernster Sorge über die Entwicklung in unserer katholischen Kirche in den Niederlanden. Diese Sorge bezieht sich auf die Art und Weise der kirchlichen Amtsausübung, aber auch auf die unfruchtbare Polarisierung in unserer Kirche und – was noch schlimmer ist – auf den Auszug so vieler Menschen, denen die Kirche wichtig war oder manchmal noch immer wichtig ist.“ Mit diesen Sätzen beginnt der „Aufruf an alle, die sich für die katholische Kirche in den Niederlanden verantwortlich fühlen, den die „*Marienburg-Gruppe*“, ein Zusammenschluß katholischer Priester und Laien, im vergangenen Oktober veröffentlichte.

Der Aufruf, zu dessen Unterzeichnern Katholiken aus verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens ebenso gehören wie Pfarrer und Universitätstheologen, ist ein deutliches Indiz dafür, daß sich der holländische Katholizismus noch immer in einer schwierigen und spannungsreichen Phase befindet. Dabei sind mehrere Faktoren im Spiel: Die mühsame Suche nach neuen Formen von Seel-

sorge und Verkündigung in einer trotz strukturell-organisatorisch noch immer starker kirchlicher Präsenz weithin säkularisierten Gesellschaft fällt zusammen mit den Nachwirkungen des niederländischen Sonderwegs nach dem Zweiten Vatikanum und den dadurch provozierten römischen Eingriffen.

### Folgewirkungen der Sondersynode

Spektakulärster Eingriff war die *Sondersynode* der niederländischen Bischöfe vom Januar 1980 in Rom (vgl. HK, März 1980, 116–120), mit deren Beschlüssen (vgl. HK, April 1980, 182–188) vor allem zum kirchlichen Amt wie auch zu anderen wichtigen Bereichen des kirchlichen Lebens, wie Liturgie, Katechese und Ökumene, Rom den zerstrittenen holländischen Episkopat massiv in die Pflicht nahm.

Der römische Druck auf Verwirklichung der Synodenbeschlüsse hat seither nicht nachgelassen. Jüngstes Beispiel